

**María Carla Galfione**

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. CONICET, Argentina.

[carlagalfione@yahoo.com.ar](mailto:carlagalfione@yahoo.com.ar)

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-1037-4925>

Recibido: 03/03/2020 - Aceptado: 10/08/2020

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Galfione, María Carla. "Sentidos del americanismo: debates en torno a Spengler y sus aportes para pensar el lugar de América en la historia". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 8, (2020): 241-268.  
<https://doi.org/10.25185/8.9>

## Sentidos del americanismo: debates en torno a Spengler y sus aportes para pensar el lugar de América en la historia

**Resumen:** La descripción de un Occidente en decadencia, propia de la primera posguerra, va de la mano de la valoración de América como nuevo escenario de la historia. No obstante, ello significaba diversas cosas. Mucho del diagnóstico acerca de Occidente se apoyaba en las formulaciones de Spengler, que llegaban a Argentina de la mano de Ernesto Quesada. Su lectura del alemán, la difusión de esas ideas en cursos, conferencias, libros y artículos y, fundamentalmente, su señalamiento de América como reemplazo de aquel mundo en decadencia, le sirvió para ser reconocido como promotor del «americanismo».

Sin embargo, aquellas lecturas suscitaron críticas que advertían aspectos teórica y políticamente polémicos. En el artículo nos ocupamos de esos debates, tomando como contendientes de Quesada las intervenciones que aparecieron en la *Revista de Filosofía* desde 1923. Si muchos de los artículos de Quesada se publicaron allí, varias de las críticas más agudas también y lo hicieron de la mano de su director y de autores frecuentes.

Recorremos los argumentos, leyendo a Quesada y a sus críticos, para advertir los ejes conceptuales por los cuales pasaba el debate. El objetivo es avanzar en el reconocimiento de algunas distinciones pertinentes a la hora de definir el «americanismo» de los veinte.

**Palabras claves:** Ernesto Quesada – Oswald Spengler- Decadencia de Occidente – Revista de Filosofía - Americanismo

## *Senses of Americanism: debates on Spengler and his contributions to think about America's place in history*

**Abstract:** The description of the West world in decline, typical of the first postwar period, is interpreted along with the perception of America as a new scenario in history. However, this means various things. Many of the diagnosis about the West world was based on Spengler's paradigm, which arrived in Argentina through Ernesto Quesada. His reading of German, the dissemination of these ideas in courses, conferences, books and articles, and his signaling of America as a replacement for that world decline helped him to be recognized as a promoter of "Americanism".

However, those readings raised criticism on theoretically and politically controversial aspects. In the article we deal with these debates, reading the critics that appeared in the *Revista de Filosofía* since 1923. If many of Quesada's articles were published there, several of the sharpest comments also appeared from the pen of its director and frequent authors.

We go through the arguments, reading Quesada and his critics, to notice the conceptual axes through which the debate took place. The objective is to advance in the recognition of some pertinent distinctions when defining the "Americanism" of the 20<sup>th</sup>.

**Keywords:** Ernesto Quesada – Oswald Spengler- Decadencia de Occidente – Revista de Filosofía – Americanism

## *Sentidos do americanismo: debates em torno de Spengler e suas contribuições para pensar sobre o lugar da América na história*

**Resumo:** A descrição de um ocidente em decadência, típica do primeiro período pós-guerra, acompanha a avaliação da América como um novo cenário da história. No entanto, isso significava várias coisas. Grande parte do diagnóstico sobre o Ocidente foi baseada nas formulações de Spengler, que chegaram à Argentina nas mãos de Ernesto Quesada. Sua leitura do alemão, a disseminação dessas idéias em cursos, conferências, livros e artigos e, fundamentalmente, sua sinalização da América como um substituto para aquele mundo em declínio, serviram para que ele fosse reconhecido como um promotor do "americanismo".

No entanto, essas leituras levantaram críticas que alertaram aspectos teóricos e politicamente controversos. No artigo, lidamos com esses debates, tendo como concorrentes de Quesada as intervenções que apareceram no *Revista de Filosofía* desde 1923. Se muitos dos artigos de Quesada foram publicados ali, várias das críticas mais fortes também e foram feitas pelas mãos do seu diretor e autores frequentes.

Analizamos os argumentos, lendo Quesada e seus críticos, para perceber os eixos conceituais pelos quais passava o debate. O objetivo é avançar no reconhecimento de algumas distinções pertinentes ao definir o "americanismo" dos vinte.

**Palavras-chave:** Ernesto Quesada – Oswald Spengler- Decadencia de Occidente – Revista de Filosofía – Americanismo

## Introducción

La valoración de América Latina entre los intelectuales argentinos de la década del 20 es un motivo muy reconocido y estudiado, que abre una serie importante de cuestiones en estrecha vinculación, tanto con los cambios políticos y económicos ocurridos en Occidente, como con las transformaciones político-intelectuales e institucionales desplegadas en la misma América Latina.

Si, con muchos investigadores contemporáneos, podemos reconocer cómo se reproducen las voces que invocan la centralidad de América en el concierto mundial luego de la guerra y la íntima relación de aquellas con las posibilidades de hacerle frente al avance de un sistema económico mundial, algo que se constata en las redes, intercambios, alianzas, partidos, de corte «latinoamericano», también podemos descubrir que detrás de esos variados vínculos, surgen diferencias al señalar la razones del entusiasmo.

En efecto, en el último tiempo se ha avanzado en estudios que intentan reconocer la particularidad del discurso de los intelectuales latinoamericanos de los 20, tanto como expresión de un nuevo modo de posicionarse en relación con los poderes estatales y las elites, cuanto como manifestación de ciertas redefiniciones que permitían pensar nuevos modos de intervención político-intelectual. Allí se reconocen la Gran Guerra y la Revolución Rusa como los signos más visibles del comienzo de una nueva época, que impone una distinción respecto de las formas previas, y que en América Latina encuentra la Reforma Universitaria del 18 como el acontecimiento más significativo, contando las repercusiones que esta transformación tendrá a nivel continental. No obstante, aún dentro de ese «americanismo» de los veinte, creemos que vale la pena aún hacer algunas distinciones. Porque si se reconoce allí la voluntad de construir un «nosotros», una «comunidad imaginada», un sentido y una retórica común, también se advierten diferencias en los discursos de la época que no son menores, y señalarlos quizás aporte elementos para comprender el derrotero de esa *generación reformista* y de ese modelo de intervención intelectual años después.<sup>1</sup>

1 De los trabajos recientes, tomo como referencia la investigación de Martín Bergel, en particular, la lectura que ofrece en «América Latina pero desde abajo. Prácticas y representaciones intelectuales de un ciclo histórico latinoamericanista 1898- 1936», en: *Cuadernos de Historia*, n° 36 (2012). Más adelante dialogo con otros artículos del mismo autor. Es en ese sentido que me valgo también de esa posibilidad de distinguir un segundo momento del americanismo, el de los veinte, diverso al de fin de siglo.

En particular, para el tema al que queremos referirnos, es sabido que, en sintonía con esta redefinición que en nuestra región se produce luego de la guerra, se encuentran también algunos desarrollos teóricos europeos, que impulsaban un diagnóstico crítico o desilusionado respecto de Europa y las potencialidades de su cultura y que fueron bien conocidos en América. Entre ellos, nos encontramos con Oswald Spengler y *La decadencia de Occidente*, que circuló regularmente entre los intelectuales argentinos, luego de que se publicara en español en 1923, bajo el auspicio de Ortega y Gasset, con la traducción de Manuel García Morente. Lo interesante aquí es que esas lecturas, si en términos generales pudieron ser recuperadas en relación con la valoración de América como protagonista de una nueva historia, suponían, no obstante, una serie de compromisos que no todos estaban dispuestos a hacer.

En parte, algunos de esos compromisos eran desplegados por entonces de la mano de las conferencias y artículos de Ortega y Gasset. En efecto, la publicación del libro de Spengler por iniciativa del mismo Ortega señala un escenario que excede las formulaciones precisas de uno u otro autor. En eso consiste también la lectura de los propios actores, tal como puede leerse la introducción del español a la edición del libro, en el que luego de mostrarse relativamente reacio a la idea de crisis, señala enfáticamente un cambio de época entre el siglo XIX y el XX, del que nombres como el suyo o el de Spengler serían protagonistas: «Es un libro —dice— que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época» y esos nuevos pensamientos marcan una diferencia insalvable en el modo como se concebía desde los albores del nuevo siglo la historia. En esas líneas, quizás convenga agregar su intención explícita de que estas ideas sean difundidas entre «los lectores hispanoamericanos».<sup>2</sup>

Revisar esas lecturas, con las afinidades y diferencias que suscitan entre los argentinos es el objetivo de las páginas que siguen. Quizás se trate de un testarudo ejercicio que lleva a afirmar una vez más que no todos leían lo mismo, porque, efectivamente, había diversas posiciones en juego, pero, en última instancia, no creo que la obstinación sea necesariamente un vicio sin rédito alguno. Si la década de los veinte ha sido uno de los momentos más estudiados en la Argentina en el último tiempo, años signados por los centenarios, y si ese entusiasmo ha redundado en reconocimiento y puesta en valor de nuevos archivos, nombres y proyectos casi olvidados, son

2 José Ortega y Gasset, “Proemio”, en: Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, tomo I (Madrid, Espasa-Calpe, 1966).

también la base para nuevas preguntas. Desde mi perspectiva de trabajo, entiendo que ese recorrido que descubre, vincula y ata experiencias puede ser complementado considerando el modo en que esas experiencias eran significadas o conceptualizadas por los actores de la época, en el intento de hacer de ellas no acontecimientos aislados, sino partes de una historia que se reconocía se estaba transitando. La mayoría de ellos, no solo impulsaba empresas culturales y políticas a nivel continental y nacional, sino que también se interesaba por elaborar argumentos, más o menos sofisticados, que daban sentido a lo que hacían y que les permitían tomar algunas distancias respecto de otros proyectos y posiciones. Y eso es lo que me interesa presentar, confiando en que al revisar esas construcciones conceptuales se examina el significado que estaba en juego para ellos. Muchos decían «América» y se proclamaban «intelectuales latinoamericanos», pero en lo que entendían por esa palabra se asoman diferencias importantes.

Ajustando el objeto para avanzar en este ejercicio, reconocemos dos interlocutores. Por una parte, quien fuera el principal difusor de las ideas de Spengler en el medio intelectual argentino: Ernesto Quesada. Por la otra, las intervenciones que aparecen de la pluma de diferentes autores en las páginas de una revista porteña, la *Revista de filosofía*. La elección no es casual. Quesada publica varios de sus artículos sobre el alemán en esa revista y a menudo tiene como interlocutores a algunos de sus articulistas más frecuentes. La mirada crítica que sobre sus trabajos elaboran otros autores de la revista permite reconocer el ánimo de polémica que atraviesa el tema. El recorte muestra no solo que Spengler fue leído, comentado, enseñado, por figuras centrales del mundo intelectual porteño, sino también cómo fue receptado en ciertos círculos. Advirtiéndolo que en particular el ambiente de la *Revista de Filosofía*, sobre todo en la década del veinte, fue también el ambiente en el que dio a luz el *Boletín Renovación* y la Unión Latinoamericana. Si América no era uno de los temas más frecuentes en la revista, ello parece deberse no a la falta de interés por la temática de parte de su director y los autores más allegados, sino, probablemente, a que el objetivo de la revista, desde un principio, no era prioritariamente político, sino teórico, aunque ello no implicara —y menos aún con el correr de los años— desconocer las consecuencias políticas de aquellos planteos. Y por ello me interesa reparar en la *Revista*. Qué supuestos teóricos estaban comprometidos en el debate en torno a la lectura que Spengler ofrecía de Occidente y Quesada traía para posicionar a América.

## Ernesto Quesada, difusor de *La decadencia*

Ernesto Quesada, en el escenario argentino, o más precisamente, de la academia porteña, puede considerarse un intelectual relevante, tanto en el ámbito de la sociología y la historia, como en el del derecho, con una fuerte inscripción institucional. Pero sin duda, un elemento relevante de su trayectoria fue su fuerte vínculo con la cultura alemana, producto, inicialmente, del interés de su padre por educarlo en ese marco y, luego, de sus propios méritos que lo llevarían otra vez a ese país, para desarrollar una investigación acerca de la enseñanza de la historia.<sup>3</sup>

En los últimos años de su vida y su producción intelectual, Quesada fue orador y autor de múltiples conferencias y publicaciones que ponen a *La decadencia de Occidente* como centro. Puede decirse que fue el principal difusor argentino de las ideas del alemán y también su principal defensor.<sup>4</sup>

Spengler representa para Quesada una novedad radical, tanto en el escenario del pensamiento occidental, como dentro del espacio americano y argentino. A su juicio, el alemán no es otra cosa que la manifestación de lo que él mismo sostiene: una renovación completa del pensamiento que inicia un largo proceso que está aún por delante. El eje del planteo, se sabe, está en la posibilidad de volver la vista sobre la cultura occidental y decretar su deceso. Y en ese marco cobra importancia América. Desde su estadía en Alemania y su contacto directo con Spengler,<sup>5</sup> Quesada se presenta como su vocero y reconstruye sus nociones más generales, advirtiendo algunos de sus supuestos. Decretar la decadencia de la cultura occidental implicaba remover los elementos más básicos del pensamiento moderno.

En un momento de profundas transformaciones, no solo en el pensamiento y la filosofía europea, sino también argentina y latinoamericana, y no solo, aunque principalmente, a causa de la guerra, la propuesta de Spengler representa una nueva consideración acerca de las culturas y su desarrollo en

3 Sobre la vida y trayectoria de Ernesto Quesada pueden consultarse el libro de Pablo Buchbinder, *Los Quesada. Letras, ciencia y política en la Argentina, 1850-1935* (Buenos Aires: Edhasa, 2012), y el artículo de Thomas Duve, “El contexto alemán del pensamiento de Ernesto Quesada”, *Revista de Historia del derecho*, n° 30 (2002): 175-199.

4 Fueron muchas las conferencias y trabajos publicados sobre el sociólogo alemán. La *Revista de Filosofía*, es una de las tantas publicaciones periódicas en que aparecen sus trabajos. Sandra Carreras afirma que entre 1921 y 1925 habría publicado más de mil páginas sobre el tema. Sandra Carreras, “Spengler, Quesada y yo...”, en *Sin fronteras: encuentros de mujeres y hombres, entre América Latina y Europa (siglos XIX y XX)*, ed. Eugenia Scarzanella et al. (Frankfurt-Madrid: Verveurt-Iberoamericana, 2008).

5 Duve afirma que fue en 1922 cuando se conoció personalmente con Spengler. Sin embargo, para ese entonces, Quesada ya había leído su obra e iniciado su labor de difusión.

la historia. La cultura occidental, de acuerdo al desarrollo de toda cultura, «representa solo la evolución cultural indo-europea occidental de la raza caústica (sic)»,<sup>6</sup> solo una expresión del desarrollo de la humanidad sobre la tierra y no hay razones que justifiquen su universalización. Es un momento del desarrollo de la humanidad, el estadio *faústico*, antecedido por el *apolínico* y el *mágico*, y caracterizado por un modo de vincularse del hombre con la naturaleza y con los otros hombres, regido por la expectativa de progreso, con la consecuente búsqueda de dominio sobre la naturaleza y el entusiasta desarrollo de la técnica.

En estas consideraciones, las culturas son presentadas como el elemento por excelencia de la historia, aquel que marca y condiciona su movimiento, y en esa definición aparece tanto la novedad de Spengler destacada por Quesada, como el nudo central del planteo que busca resaltar el argentino. Porque la innovación de esta propuesta tiene que ver con el tránsito de una concepción de la historia que la concibe atada a los fenómenos naturales, a otra en que se presenta con absoluta independencia de estos y de las relaciones de causalidad que solemos identificar entre ellos. En este planteo, «naturaleza» e «historia» son los conceptos que permiten organizar lo que hay, dos dominios diversos que dan cuenta de dos estados o momentos diferentes de lo que es: en un caso, algo ya sido; en el otro, lo que está siendo. En la definición que se propone, «naturaleza» se refiere a todo lo que ya no cambia, lo que ha alcanzado por fin su forma definitiva, mientras «historia» señala lo que está en movimiento, o más precisamente, «en estado de transformación».<sup>7</sup> De allí que el saber científico sobre la naturaleza sea considerado incapaz de reconocer el movimiento y el cambio, una dimensión propia y fundamental de lo que existe.

Un pensamiento que no puede dar cuenta del movimiento o la transformación revela el equívoco en que queda atrapado. Su mirada, puesta exclusivamente en los fenómenos naturales, circunscribe este tipo de conocimiento al mundo de lo inmóvil y lo vuelve incapaz de reconocer su propio carácter *relativo*. Según estas definiciones, la relatividad, el carácter histórico de los objetos, viene dada por la cultura: «todo es relativo al ciclo cultural en que se manifiesta», aunque, agrega inmediatamente Quesada: «cada cultura encara sus manifestaciones como universales, absolutas y eternas».<sup>8</sup>

6 Ernesto Quesada, *La teoría sociológica spengleriana* (Buenos Aires: Imprenta Coni, 1921), 8

7 Quesada, *La teoría*, 13. Ayuda a pensar que se trata de conceptos que buscan designar dos modos de ser, el hecho de que llame «físico» a lo que es del orden de la naturaleza y «metafísico» a lo que es del orden del devenir.

8 Quesada, «Sobre la sociología spengleriana», en *Revista de Filosofía* 17, (1923): 204.



Sin que Spengler lo reconozca, nuestro autor insiste en remarcar el vínculo entre este planteo y las formulaciones de Einstein. Esa teoría, dice, representa un novísimo conocimiento que cambia todos los criterios que hemos tenido disponibles hasta ahora y que obliga a revisar todos los conocimientos humanos. La formulación de Einstein es presentada como una especie de constatación del fin de la racionalidad occidental, que hasta el momento habría sido dominada por las filosofías de Platón y de Kant, exponentes de aquella pretensión de universalidad.

Lo importante aquí, a nuestro juicio, es que, leída de esta manera, esa teoría física —paradójicamente proveniente de un saber sobre la naturaleza— no solo viene a cuestionar aspectos vinculados al conocimiento del mundo, sino que se ocupa también de lo que es. La distinción entre naturaleza e historia, precisamente, para Quesada, se apoya en esta posición. La pérdida de lo absoluto, de la «cosa en sí», dice explícitamente, transforma de manera radical el escenario de la vida de los hombres. Si esta teoría ha podido decir que la dirección en el espacio es relativa, quizás sea aquí más importante el hecho de que también pudo afirmar que «el tiempo no es absoluto».<sup>9</sup> La historia no es absoluta.

Tal como lo plantea el argentino, para Spengler, las culturas son organismos que se desarrollan con relativa independencia unos de otros y que pasan por los momentos naturales de todo ser vivo: nacimiento, desarrollo y muerte. En ese despliegue, se destaca el momento de juventud, aquel en que se producen las grandes obras. Los momentos de civilización equivalen, en esa descripción, al tiempo de la maduración y consecuente deceso de las culturas. Ese límite que impone la consideración de la cultura como expresión de la permanente transformación, hace imposible determinar un rumbo para el desarrollo de la historia. Las culturas protagonizan, con el movimiento, la sucesión constante y sin destino de la historia. Con lo cual, al menos ante la cultura occidental —aunque pareciera que el juicio se generaliza de manera coherente con todo el planteo—, estamos en condiciones de reconocer

9 Quesada, *La teoría*, 19. Se insiste en este planteo en el hecho de que hay que superar el momento del predominio de las ciencias naturales, o del dominio de la naturaleza por el hombre, señalando que ese es un tiempo de afirmaciones que se pretenden absolutas. Asimismo, en varios pasajes se advierte el rechazo de la noción kantiana de «cosa en sí», entendida como encarnación de lo absoluto. En ambos casos se evidencia una preocupación en torno a la necesidad de cuestionar cualquier intento de fijar un límite al constante devenir, ya sea por el lado de las leyes naturales, ya por el del noumenon. Lo que queda por revisar es cómo se articula la crítica a la ciencia con el rechazo de la cosa en sí, como si fueran dos caras de la misma moneda. Esa lectura quizás pueda explicarse reconociendo el escenario de los debates de entonces. Aunque ambas críticas evocan posiciones diferentes, podría pensarse que constituyen un frente contra el que se erige este tipo de discursos que buscan renovar el campo filosófico.



cambios y decadencias de las culturas pasadas y presentes, aunque nunca características de las culturas por venir. El desarrollo evolutivo compromete a cada cultura por separado, pero en modo alguno compromete a la historia. Si se puede pensar y contar el devenir y la decadencia, es a condición de no fijar un destino. Estamos, sin duda, ante una crítica radical a la filosofía de la historia, entendida en su sentido moderno, o mejor, a toda pretensión de saber natural o filosófico que pretenda avanzar imponiendo límites o condiciones al flujo de la historia. Contra esa comprensión restrictiva se erige el presente como tiempo protagónico de la historia. Es el presente el marco o prisma preciso para conocernos y decir lo que es.<sup>10</sup>

Estas nociones se complementan, por supuesto, con otra de las grandes preocupaciones de la época, que aparece recurrentemente en las formulaciones de Quesada en la *Revista*: la definición del objeto y alcance de los saberes. Mientras la atención se centre en la naturaleza, intentando establecer relaciones de causalidad entre lo que ha sucedido, el conocimiento corresponderá a las ciencias naturales. Cuando, en cambio, se busque atender a los fenómenos humanos, estaremos ante la posibilidad de otros saberes, y en particular, para Spengler, como para Quesada, de la sociología. La sociología es un modo de llamarle al saber histórico, comprendido de esta manera. Quesada disputa explícitamente por una nueva definición de sociología, divorciada de las ciencias naturales.<sup>11</sup>

La nueva disciplina le permitiría conocer los procesos históricos como procesos culturales, sin recurrir ni a la constatación empírica ni a presupuestos metafísicos. Traducido en términos prácticos e históricos, en el esquema de Spengler, el despliegue de la *cultura faústica* encuentra su escenario en Occidente y un comienzo previo incluso a la era cristiana. En la presentación de Quesada, no queda en claro cuál es el momento de juventud o esplendor de esa alma, aunque se explicita con detalle el momento en que comienza su decadencia: la revolución francesa es un hito importante. Pero mucho

10 Esto remite rápidamente a los desarrollos que por entonces podían encontrarse en Bergson.

11 Oscar Terán reconoce aquí una expresión argentina de lo que Lepenies llamo «tercera cultura», ese saber a medio camino entre las ciencias naturales y la literatura. Eso explicaría el afán de Quesada por propiciar un pensamiento científico, incluso oponiéndose al modelo de la ciencia moderna. Al respecto, se puede consultar el texto de Alejandra Mailhe, “Academicismo y liderazgo continental”, en *Revista de filosofía y teoría política*, n° 49 (La Plata: 2018), así como el de Martín Bergel, “Ernesto Quesada o la ciencia como vocación”, en *Políticas de la Memoria*, n° 8/9, (2008/2009): 183-190. Esa distancia respecto de las ciencias nos sugiere la necesidad de revisar hasta qué punto el afán de cientificidad es coherente teóricamente o epistemológicamente con el planteo. Quesada discute los supuestos de las ciencias naturales, pero intenta reproducir sus reglas de juego para alejarse de la escasa objetividad que ofrece la literatura. En este marco, agregamos, no es menor recordar a Raúl Orgaz, quien, vinculando la sociología a las ciencias naturales, es uno de sus principales interlocutores o, por momentos, contendiente.

antes incluso, en el año 1000 ya se distinguen las primeras formaciones urbanas anticipando el devenir de la debacle. El modelo de vida atravesado por la ciudad representa un corte respecto del modo de vida en la naturaleza que traía hasta entonces el hombre, es el momento en que se vislumbra la posibilidad de llevar una existencia con independencia de la «vida vegetativa», dice Quesada.<sup>12</sup> Es entonces cuando nace la noción de libertad, entendida exclusivamente en un sentido negativo. El comienzo de la vida en la ciudad es el comienzo de una decadencia que se percibe como irreversible. Primero la ciudad y luego sus necesidades: la economía y la ciencia. «El dinero borra todo sentido de los valores inmuebles, adheridos a suelo. La crítica científica elimina todo resto de piedad», decía Spengler.<sup>13</sup> Aparece la burguesía, una clase que tiene el dinero como ley. Luego, la «cuarta clase», la masa, «la nada radical». Intentando parafrasear al alemán, afirma: «entra entonces [con la plebe] a figurar la libertad como ‘clase’, contra la gran forma, terminando por fin en la masa, que es la muchedumbre nómada y sin formas de las grandes ciudades: la masa es el final».<sup>14</sup>

El ascenso de la burguesía viene acompañado por el desarrollo de la industria y, con esta, la constitución de un sujeto nuevo: el obrero. El vínculo que se establece entre el obrero y la fábrica hace del trabajador el símbolo de la decadencia. En este esquema, el obrero es la expresión condensada de la vida moderna, el dominio del interés económico sobre la vida de los hombres. La clase trabajadora se constituye como «clase privilegiada por excelencia», porque la ley que hace posible su advenimiento es también la ley que puede conducirla a la cumbre de la riqueza o del poder político.<sup>15</sup> Ese es el esquema de Occidente en que rige la lógica de la naturaleza, sus leyes, su condición evolutiva, su devenir necesario, y en donde aún no se percibe la centralidad de la historia.

La crítica al devenir de la civilización occidental hacia su momento de decadencia se traduce explícita e inmediatamente en una crítica a los diversos intentos de salvarla de su caída con los mismos recursos que aquella aporta. Y es recurrente que la mirada crítica de Quesada, también de Spengler, se pose sobre el socialismo. Éste no es más que la conclusión última del proceso de esta civilización que muere. Porque da centralidad al maquinismo que esclaviza

12 Se asoma aquí una reivindicación de la nobleza rural. Cfr., Quesada, “La faz definitiva de la sociología de Spengler”, *Revista de Filosofía* 18, (1923): 358-359.

13 Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente* (Madrid: Espasa Clape, 1947), 123.

14 Quesada, “La faz definitiva”, 359.

15 Cfr. Quesada, “La faz definitiva”, 365.

a los hombres, porque hace protagonistas a individuos que solo saben ponerse al servicio de la técnica, porque atiende a intereses puramente materiales y al dominio de la naturaleza, porque hace de la libertad un valor negativo.

Pareciera que se señala un punto específico del tiempo al afirmar que es propio de las civilizaciones en decadencia el intento de aprovechar al máximo los últimos momentos.<sup>16</sup> En la medida en que lo que caracteriza al espíritu faústico es la voluntad de dominio, el socialismo se enmarca a la perfección en ese esquema.

El socialismo es característico del estadio de decadencia, porque implica el maximun alcanzable en el goce de la vida, del punto de vista objetivo [...]: así culminan las formas de la vida intelectual y socialista, cada vez más intransigentes en su aspecto y tendencias, fatalmente tiránicas al imponer a cada uno el bien común, el anhelo común de dominio y señorío.<sup>17</sup>

Contra estas lógicas, que se ensayan en modos de comprender la historia como un todo, se vuelve a invocar la ciencia que él y su maestro propugnan: la sociología. No es ciencia de soñadores, dice, al contrario, ésta se contenta con «interpretar el alma de su pueblo».<sup>18</sup> Solo hay verdades relativas y nunca previsiones para el futuro.

Si esa distinción se toma como punto de partida para pensar las opciones ante la decadencia, para abrir un territorio del pensamiento y de la historia a algo diverso al dominio de lo material, ello se debe a que en el esquema que se busca superar prevalecería una concepción que reduce lo humano a su materialidad. La búsqueda y persecución de lo material vacía al hombre de cualquier otro valor. La propuesta de Spengler puede cuajar, para Quesada, porque es posible salirse de la lógica materialista y *decadente*.

El ciclo que se cierra es el ciclo del dominio material de la naturaleza, del dominio de la ciencia natural, ese escenario en que todos los fenómenos podían ser comprendidos mediante la experimentación y que conduciría al establecimiento de leyes causales. El agotamiento de esa lógica, por las consecuencias prácticas que trajo, se descubre una vez que es posible salirse de ella y reconocer que lo que hay es historia, no naturaleza, o no todo naturaleza. Se asoma entonces un nuevo saber y un nuevo tiempo.

16 Quesada, *La teoría*, 387.

17 Quesada, *La teoría*, 405.

18 Quesada, *La teoría*, 50.

Pero Occidente está lejos aún de ese tiempo. En plena decadencia, una decadencia que puede durar varios siglos más, no hay un futuro avizorado en cuya dirección se pueda marchar. La civilización occidental ha llegado a su límite y si pretende seguir estableciendo destinos, desde esta novedad que presenciamos, es a causa de su marcada incapacidad para reconocer su condición actual. Ya no es tiempo de prever el futuro, anticipar o esperar. El relativismo, en esta lectura, se usa de sustento a la afirmación del presente como único tiempo de los hombres.<sup>19</sup>

Si algo puede vislumbrarse en el futuro, a los ojos de Spengler, se asoma en Oriente, como un bullir de *pasiones primitivas*, dice. Alma elemental y caótica, como la de la India o el esclavismo ruso. No obstante, en este punto Quesada se distancia de su maestro alemán, para advertir que si alguna posibilidad se asoma en el horizonte con la crisis de Occidente, ésta no se encuentra en Oriente, porque la historia se mueve de Oriente a Occidente. Se señala, en cambio a América:

el germen de la cultura próxima es más bien el americanismo, es decir, el empuje del continente americano, que ha sido el molde en el cual se ha vaciado —y aún se están vaciando— todas las razas del mundo para formar por su amalgama una nueva raza con mentalidad y caracteres propios. [...] América ha realizado la organización republicana y el más adelantado sistema de gobierno: es el molde de una cultura nueva, democrática e igualitaria<sup>20</sup>.

19 Es interesante notar que Quesada se anticipa a toda posible crítica que intente señalar en la posición spengleriana la contradicción que suele achacársele al relativismo: el relativismo spengleriano, dice, «es el producido por la mentalidad presente en el actual estadio de civilización, y no pretende ser ni un concepto eterno ni el únicamente verdadero, de todos los tiempos y lugares». Quesada, *La teoría*, 415. Sobre las lecturas y recepción del relativismo einsteiniano en la Argentina de los 20, que es lo que subyacía en toda formulación que en este tiempo se valiera del término, Diego Hurtado ofrece un panorama completo. Allí se advierte que esa teoría fue uno de los principales motivos de discusión en los debates filosóficos de la época. Y en ese marco, la *Revista de Filosofía* habría tenido un rol protagónico, destacándose la cercanía que varios de sus autores tenían con el físico y con las ciencias naturales como herramienta para hacerle frente a las posiciones antipositivistas, en el marco de las cuales Hurtado señala, con mucha precisión, la figura e impronta de Ortega y Gasset.

20 Quesada, *La teoría*, 421. La misma mención a «América», sin especificación, aparece en el artículo «La evolución sociológica del derecho», en *Revista de Filosofía* 19, (1924): 64-65.

## Lecturas en la *Revista de Filosofía*

Ante una primera mirada, con criterio más formal que sustantivo, es importante señalar que Ernesto Quesada es un articulista más o menos usual de la *Revista*.<sup>21</sup> Desde su primer año de vida la publicación lo encuentra entre sus autores. Llegamos a contar once artículos de su autoría, además de las referencias y comentarios de sus obras, que son variados. Pero, si la frecuencia es signo de cierta cercanía con la publicación, los artículos en los que comienza a vislumbrarse la recepción de Spengler, a partir de noviembre de 1921, presentan otra característica: esos textos, a diferencia de los otros, encuentran interlocutores en las páginas de la *Revista*, en donde se expresan abiertamente las diferencias. La revista es muy amplia y variada en su índice y en los autores que reúne, pero se pueden constatar algunas constantes en las preocupaciones, sobre todo luego de 1918, y la expresa voluntad de sentar alguna posición teórica, de la que se reconocen explícitamente implicancias políticas.<sup>22</sup> Algo que puede verse también en relación con los trabajos de Quesada.

Las distancias respecto de la recepción de Spengler se despliegan en diversas direcciones, aunque puede señalarse un piso común. Un elemento recurrente, y que consideramos central, es la reticencia frente al modo en que Quesada se refiere a la historia: protagonizada por culturas autónomas y efímeras, que se presentan bajo la forma de «almas». El cuestionamiento de la noción de progreso al que conlleva el planteo spengleriano está en el núcleo del problema que se observa desde la *Revista*, aunque siempre planteado de manera lateral. Ese es el objeto al que apunta en su origen la distinción entre naturaleza e historia y es por ello uno de los motivos más usuales de la crítica.

En todas las reconstrucciones que consideramos aquí aparece remarcado el señalamiento de la contradicción que supone apelar a una explicación organicista del desarrollo de las culturas al mismo tiempo que se particulariza su capacidad de ser protagonistas del devenir histórico. Algo que a menudo

21 Como breve presentación de la revista, recordemos que su nombre completo es *Revista de Filosofía. Cultura, ciencias, educación* y que fue creada en 1915 por José Ingenieros, quien fuera su director hasta el momento de su muerte, en 1925. Luego de esa fecha la revista continuó publicándose hasta 1929, bajo la dirección de Aníbal Ponce. Se editaba en la ciudad de Buenos Aires, sin inscripción institucional, y fue objeto de circulación internacional, a juzgar por los registros de canjes y suscripciones que hemos podido recuperar en el archivo José Ingenieros del CeDInCI. Sus números fueron bimensuales y contaban con un total aproximado de 200 páginas cada uno.

22 Según Rossi, es 1918 el año en el que la Revista daría un leve giro amigándose con la posibilidad de tematizar algunas cuestiones de manifiesto contenido político. Luis Rossi, “Los proyectos intelectuales de José Ingenieros desde 1915 a 1925”, en *Revista de Filosofía. Cultura, ciencia, educación, 1915-1929* (Buenos Aires: UNQ, 1999).

parece la constatación de una inconsistencia, pronto se revela como la expresión de un profundo malestar. Aquella distinción, no solo permite independizar el despliegue de cada cultura por separado, sino que hace de la historia algo diverso a un fenómeno natural y, fundamentalmente, universal. Se presenta con términos naturales el desarrollo de cada cultura o historia, pero, a partir de allí, se rechaza la consideración de la historia como un solo proceso, con leyes generales y propias, así como la posibilidad de referirse a las culturas por sus rasgos materiales.

Los autores que se manifiestan explícitamente críticos: Ingenieros, Raúl Orgaz, Ernesto Colmo, Alberto Palcos, entre otros, advierten estos elementos. El artículo publicado en enero de 1923, bajo la firma de Julio Barreda Lynch, el pseudónimo polemista de José Ingenieros, que lleva por título «Entre Quesada y Spengler», condensa los principales elementos. El autor se toma allí inicialmente de una crítica formal al libro de Quesada, recientemente aparecido, que reúne las conferencias de la Universidad de Buenos Aires y de La Plata. Se trata, a su juicio, de un trabajo demasiado extenso y poco sistemático, con desarrollos confusos; en particular señala la poca claridad en la apelación al vínculo entre Einstein y Spengler. Pero el problema no está tanto en Quesada, sino en el mismo Spengler, del que el argentino parece ser solo un difusor.<sup>23</sup> Lo cuestionable a la luz de este artículo radicaría en la ratificación de la distinción central de la propuesta spengleriana entre naturaleza e historia. Al decir de Barreda, de acuerdo con ese distingo, «la historia tiene por objeto entender lo que deviene».<sup>24</sup> Pero lo que acontece, en esas definiciones, es un conjunto de civilizaciones diversas que se despliegan todas por separado. En ese doble registro de naturaleza e historia, no solo se reconocerían grandes ciclos culturales con desarrollo o evolución propia, constituyendo diferentes momentos de lo que deviene, es decir, la historia, sino que, de otro modo, analizados al interior, cada uno de estos procesos puede ser visto como el despliegue de la ley natural que rige a todo organismo de manera necesaria. Una ley natural que opera en un escenario reducido y que no tiene posibilidades de obtener resultados generales. El malestar se traduce en el señalamiento del trasfondo que a su juicio se avizora en esos planteos: en esta concepción «la evolución obedece a la necesidad y no admite contingencias arbitrarias, siendo estéril toda protesta o lamentación».<sup>25</sup> Cada grupo humano estaría sujeto a un «fatalismo primitivo», porque «realizar el

23 Julio Barreda Lynch, «Entre Quesada y Spengler», en *Revista de Filosofía* 17, (1923): 70.

24 Barreda Lynch, «Entre Quesada».

25 Barreda Lynch, «Entre Quesada», 71.

ideal es el destino de un ciclo cultural», tal como lo planteaban aquellos autores al señalar la necesidad de que las culturas atravesaran todos los estadios hasta su decadencia.<sup>26</sup> Ello comportaría, reniega, el hecho de que la historia, lo que para el autor debía ser un único proceso de cambio y evolución, abandonara ese rasgo universal para convertirse en un «continuo devenir eterno», en el que los valores de cada momento sólo se considerasen en función de un medio cultural preciso. Ingenieros no acepta la distinción entre naturaleza e historia, porque ello particulariza la historia y la someter a la necesidad de diversos y diferenciados procesos culturales: cada cultura allí tiene una serie de «posibilidades internas» y debe ser valorada dentro de ese marco, sin una perspectiva general que explique, de sentido y permita renegar de los rumbos escogidos. No hay opciones mientras se transite dentro del límite que impone un determinado esquema cultural.<sup>27</sup>

Alfredo Colmo, por su parte, autor muy frecuente en la *Revista*, retornará al asunto en el número de septiembre de 1925 y allí la figura de Spengler aparece atravesada por una tensión valorativa. Porque, si había permitido advertir la necesidad de pensar la historia y había reclamado la posibilidad de reconocer la importancia de su dimensión universal —«ningún fragmento de la historia puede ser iluminado por completo si antes no se ha descubierto el secreto de la historia universal», es la cita de Spengler que Colmo elige reproducir—, también puede sugerirse que, en su definición metodológica, Spengler recaer en el vicio del historicismo. Aquí se señala que el alemán hace de la historia un arte, como la música y la poesía; una «intuición viviente», dice. La intuición es el gran instrumento mediante el cual es posible «hacerse una idea precisa de los individuos y los acontecimientos», lo que a juicio de Colmo deviene una propuesta metafísica: «es la metafísica en su auge»,<sup>28</sup> afirma, negando toda posibilidad de explicar los fenómenos.

Contra ese relato que pretendería extraer de percepciones individuales, consecuencias generalizables para una determinada cultura, los hechos y las circunstancias que los condicionan son para Alfredo Colmo el objeto mismo

26 Barreda Lynch, «Entre Quesada», 72.

27 En la misma línea que Ingenieros se encontraba Ponce, que sobre este punto, sin embargo, se limita a reseñar el libro de Jules Sageret, «La revolución filosófica y la ciencia», en el número de Julio de 1925, bajo el pseudónimo de Hugo Cáceres. Lo interesante allí es que reconoce la novedad radical que supone aquella distinción entre naturaleza e historia y señala, con Sageret, a Bergson como el iniciador de esas ideas. Ponce no cuestiona la lectura del trabajo reseñado, sólo se limita a reconocer la *simpatía* y el *nerviosismo* que despierta y ante ellos prefiere recordar a Einstein: «tan solo hay historia». Cfr. Hugo Cáceres, «Jules Sageret. La revolución filosófica y la ciencia», en *Revista de Filosofía* 22, (1925): 134-135.

28 Alberto Colmo, «La política negativa y la sugestión histórica», en *Revista de Filosofía* (1925): 171.



de la historia, y su método debe atender a estos en términos de factores psicológicos o económicos, habilitando la posibilidad de establecer leyes en el mismo sentido.<sup>29</sup> Contra la intuición, que en el planteo de Spengler sería la condición de una historia comprendida como devenir no legalizable ni reductible a fenómenos sensibles,

el verdadero historiador, dotado de sentido histórico, que es el sentido del permanente devenir y de la noción complejamente social de las personas y fenómenos, tendría que estar más compenetrado que nadie de la realidad objetiva de los factores y resultados que entraña la colectiva propulsión, ser el más humano de los analistas y jueces.<sup>30</sup>

La crítica a este saber histórico y a sus supuestos aparece también de la mano de Raúl Orgaz, un articulista muy frecuente, cuya intervención en este punto puede leerse, asimismo, como expresión de una disputa por la sociología. En uno de los primeros números de 1925, se relata una conferencia ofrecida por Orgaz en la Universidad de Lima a comienzos de ese mismo año. Allí el orador volvía sobre la consideración de las culturas como organismos, para señalar la contradicción, recordando y retomando algunas de las ideas desplegadas por Ingenieros en el artículo que mencionamos arriba: rechazando las leyes de la naturaleza, el alemán no lograba, no obstante, liberar a la historia en sus fauces, al considerar de esa manera a la sociedad. Si las culturas son *alma pura*, tal como las define Spengler, ¿cómo explicar que sus etapas sean las de los organismos naturales?

Pero la impugnación no pesa tanto sobre la convivencia de dos lógicas alternativas, sino sobre la posibilidad de hablar de las sociedades en términos de «almas puras». Pese a los intentos de Quesada de remarcar el carácter sociológico y científico de las nociones del alemán, este saber, así definido, reniega de los supuestos y los métodos de la ciencia y queda reducido a una filosofía de la historia, en la que la historia no puede sino describirse poéticamente. Del mismo modo, socavar las bases de un saber científico implicaba también limitar su alcance explicativo. A su juicio, la de Spengler era una particular filosofía de la historia, su rasgo más característico era, a

29 Alberto Palcos también se manifiesta en la misma línea en el número de noviembre de 1923 y entre otras cosas parece buscar relativizar las afirmaciones de Quesada respecto de la *novedad* y *vigencia* de las ideas de Spengler en materia sociológica. Para Palcos ésta era una posición ya superada. Y contra esta, apuntaba al despliegue del psicologismo y el economismo histórico, como modos de aproximarse a los fenómenos sociales.

30 Colmo, “La política negativa”, 172.

diferencia de la filosofía de la historia tradicional, rechazar la posibilidad de hablar de humanidad.<sup>31</sup>

Al señalar ese rasgo de la sociología de Spengler y de Quesada, como filosofía de la historia, Orgaz discute también aquella distinción entre naturaleza e historia. El único lugar donde se observa el transcurrir de la historia, según esa teoría, es en el relato de las diversas expresiones culturales, que no son sino conjuntos de manifestaciones «que traducen el alma colectiva». Spengler confiaría en la posibilidad de reconocer para cada cultura un alma «propia y determinada», irreducible en su individualidad a ninguna otra, aunque con una vida regida por las mismas leyes. Y contra esta concepción, no solo se señala la falta de coherencia en el método, pretendidamente científico y organicista, cuando su objeto es el alma, sino también esa autonomía o independencia de cada cultura. Naturaleza e historia representan en su diferencia la escisión del hombre en cuerpo y alma, pero también la posibilidad de afirmar «que hay múltiples culturas sin relación las unas con las otras».<sup>32</sup>

Orgaz armoniza los dos puntos en tensión de la crítica que se elabora desde las páginas de la *Revista de Filosofía*: el rechazo al método de las ciencias naturales, ese que a juicio de estos autores evita la explicación excéntrica, literaria o propia de la filosofía de la historia, por una parte, y las dificultades de referirse a algo con valor universal o general.<sup>33</sup> Si Ingenieros deja en claro que lo que le preocupa verdaderamente es la historia, Orgaz y Colmo buscan garantías para resolver esa cuestión de un modo convincente dentro del paradigma en que se mueven. Una apuesta que a simple vista puede parecer epistemológica, porque ambos disputan por las ciencias sociales, pero que enseguida se descubre excediendo ese nivel al advertirse que son los supuestos de la sociología los que están en juego. Lo que inquieta en estas nuevas definiciones tiene que ver con una transformación conceptual que afecta al

31 Cfr. Raúl Orgaz, “Sobre las doctrinas de Spengler”, en *Revista de Filosofía* 21, (1925): 393. Es interesante recordar que para Orgaz es más que viable el vínculo entre sociología y filosofía, como disciplinas complementarias. Sólo que, allí, «sociología» no se define en términos spenglerianos y por «filosofía» se entiende un saber muy próximo a las ciencias naturales.

32 Raúl Orgaz, “Sobre las doctrinas de Spengler”, en *Revista de Filosofía* 21, (1925): 393.

33 Revisando la breve nota introductoria de Ortega al libro de Spengler puede reconocerse en esos mismos elementos los dos motivos centrales que dan relevancia al texto que publica la editorial que dirige: el «rasgo, común a todas las reorganizaciones científicas del siglo XX, consiste en la autonomía de cada disciplina», dice en primer lugar, y más adelante agrega el segundo elemento: «Spengler cree descubrir la verdadera substancia, el verdadero «objeto» Histórico en la “cultura”. La “cultura”, esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico». Como conclusión, la historia se vuelve el saber por excelencia de ese objeto, acceder a una cultura, supone reconocer su singularidad y especificidad. José Ortega y Gasset, “Proemio”, en: Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, tomo I (Madrid, Espasa-Calpe, 1966)

objeto mismo de las ciencias sociales y condiciona las posibilidades de pensar una intervención sobre este.

Hay otros autores que avanzan en la misma línea que estos últimos, aunque enfatizando más, ellos sí, los elementos epistemológicos, una cuestión recurrente en las páginas de la *Revista*. Gaspar Martín es uno de ellos y atiende en particular a uno de los temas más reñidos del momento: la teoría de la relatividad y sus usos o apropiaciones.<sup>34</sup> Martín se ocupa del tema en un extenso artículo, que aparece en noviembre de 1923 y que continúa en el número de marzo del año siguiente, en que propone una interpretación difícil de conciliar con la de Quesada.<sup>35</sup> Allí la teoría de la relatividad no es leída como prueba de la relatividad de todo saber en términos de su ajuste a determinadas condiciones culturales que van variando, sino en relación con las posibilidades mismas del conocimiento científico. En efecto, se para en las antípodas de Quesada: dado que los hombres comparten las herramientas de aproximación al mundo, comparten también una realidad. Esa realidad está sujeta al proceso perceptivo y a sus herramientas: «a medida que se afirмен nuestras facultades sensitivas y nuestros aparatos aumenten nuestra capacidad perceptiva, se acrecentará y ampliará la realidad».<sup>36</sup> Las variaciones de esa realidad son constantes en función de estas novedades; el mundo, dice, «es una flecha tendida en el espacio mirando adelante»<sup>37</sup>. Una sola flecha y un mundo único, resaltemos.

En la misma línea se encuentra el desarrollo que ofrece Jaime Zhitlovsky, en el texto que León Dujovne traduce para los tres primeros números de 1924, «La teoría de la relatividad de Einstein». Según el pensador ruso lo que prima en la formulación del físico es la idea de unidad, «un universo único es el lema de Einstein»<sup>38</sup> y en ello radica a su juicio también la novedad revolucionaria que trae el físico: la diferencia no radica en lo que es, sino en la percepción y

34 La teoría de la relatividad es un tema recurrente en la *Revista* y los textos en los que se trata escuden los que consignamos aquí.

35 El tema de la teoría de la relatividad comienza a discutirse en la *Revista* desde finales de 1921 y puede advertirse en general un fuerte rechazo de la revista a los usos de dicha teoría para desarrollos que parten de definiciones reñidas con los presupuestos más básicos de la investigación científica. En ese sentido, el tema también se vincula con cuestiones políticas y es recurrente en ese sentido. Así lo sostiene, por ejemplo, un artículo de Einstein que se reproduce de *Clarín*, en que el físico advierte la cercanía de científicos y economistas con el pacifismo, a diferencia de lo que ocurre con los “más grandes historiadores”. A. Einstein, “La ciencia y el pacifismo”, en *Revista de Filosofía* 15, (1922): 316. Podemos agregar que entre los pacifistas se encuentra, sin dudas, Nicolai, cuyos trabajos aparecen con frecuencia en la *Revista*.

36 Gaspar Martín, “A Einstein desde la Biología”, en *Revista de Filosofía* (1923): 434.

37 Martín, “A Einstein”, 348.

38 Jaime Zhitlovsky, “La teoría de la relatividad de Einstein”, en *Revista de Filosofía* 19, (1924): 456.

sus condiciones. Ello se postula contra la tradición del pensamiento occidental en la que las dicotomías más comunes, Dios-mundo, materia-espíritu, cuerpo-alma, se desprenden de la posibilidad de afirmar valor absoluto a alguno de los términos. La unidad que permite descubrir Einstein, en cambio, señala su valor relativo.

## América en la historia

Como decíamos al comienzo, las lecturas que los autores de la *Revista* hacen de las formulaciones de Quesada, y por su intermedio de Spengler, nos sugieren la posibilidad de revisar algo que parece encriptado en las definiciones sobre el «americanismo» y el «antiimperialismo» de los 20, extrapolable también al «reformismo», y que puede ser advertido si enfocamos con más precisión y notamos algunas distinciones todavía útiles.

A partir de este diálogo reconocemos que, en el modo de leer Occidente y de poner a América en la vereda opuesta, no solo aparece una consideración histórica del devenir de ese Occidente, sus cambios, sus crisis, sino también una determinada concepción de la historia. Con Spengler, y con Quesada, se revisa la concepción moderna del tiempo y su sucesión. Allí, esto resulta condición para reconocer y otorgar un lugar a América, tiñendo de elementos singulares este *americanismo*. Es más, el *relativismo* que trae Spengler, y está supuesto en el modo en que Quesada posiciona a América como depositaria de la historia por venir, implica una reconfiguración radical de las posiciones sobre los que algunos autores argentinos están asentados en esa época.

En lo que hemos recorrido arriba, pueden distinguirse diferentes niveles. Al mirar y considerar las sociedades y su curso, la propuesta de Quesada atendía a aspectos diferentes a aquellos que señalaba Orgaz. Al hacerlo se entendía que se inauguraba una nueva disciplina, con nuevas reglas y objetivos. En ese marco debe comprenderse la mirada que Quesada sugiere del lugar de América. No hay consideraciones de orden material, ni para analizar las sociedades, ni para postular el lugar de la región. Los aspectos relativos a la historia se plantean bajo nuevas reglas epistemológicas que comienzan a ensayarse, asentadas en un nuevo esquema conceptual. No es la consideración de ciertas condiciones de hecho las que conducen a la afirmación de América como agente de un tiempo nuevo, no es un llamado a las juventudes americanas como protagonistas de acciones tendientes a combatir el imperialismo económico y político que se

vivía en la región. Es, en cambio, una invocación al descubrimiento de un *alma* particular, diferente de la que ha entrado en decadencia, y que precisa de una mirada completamente nueva de la historia.<sup>39</sup>

La *Revista de filosofía*, como mencionamos al comienzo, si bien no se presenta como una publicación antiimperialista, sí puede ser considerada como antesala de un proyecto que avanza en esa dirección por excelencia, como lo es el de la Unión Latinoamericana, y, en ese sentido, reúne en sus páginas diferentes autores que avalarán ese y otros proyectos vinculados; intelectuales que en general incluimos bajo la nómina del americanismo y del antiimperialismo.<sup>40</sup>

En lo que se refiere puntualmente a la figura de América, si Quesada podía tomar distancia del alemán para señalar a América como opción del presente, los autores de la *Revista* también se permitían poner en duda esta lectura del mismo Quesada. En aquel texto que ya mencionamos, firmado por Barreda Lynch, el autor se pregunta qué decía Quesada cuando decía «América»: ¿«América del Norte» o «América del Sur»? Respondiera como respondiera, consideraba equivocado a su interlocutor. En el primer caso, «los Estados Unidos representarían, según la doctrina de Spengler, el último repunte del ciclo cultural de Occidente, caracterizado por un capitalismo imperialista, sin principios morales y sin idealidades».<sup>41</sup> En el segundo, se trataba sólo de una *bondadosa ilusión*.

Sobre la posibilidad de que se estuviera señalando el norte del continente —algo que Barreda considera una opción viable, dados los términos de Quesada—, la confrontación se establece haciendo uso de argumentos propios del discurso antiimperialista, en el sentido material del término.<sup>42</sup> Y no es menor, agreguemos, el hecho de que esta lectura aparezca en el número de enero de 1923, el número siguiente al que reproduce el texto de

39 A modo de ejemplo, es interesante recordar que en aquella conferencia del 22, Ingenieros afirmaba que lo que acercaba a los latinoamericanos eran «razones graves de orden sociológico y político». Probablemente, utilice «sociológico» es un sentido más afín a Orgaz, y sus propios desarrollos en la disciplina, que a Quesada.

40 Alexandra Pita, entre otros, sostiene este lugar para la *Revista*. Cfr. Pita, Alexandra, *La unión latinoamericana y el Boletín Renovación* (México: 2009), y Pita et al., “Revistas y redes intelectuales. Ejercicios de lectura”, en *Revista de Historia de América*, n°157 (2019).

41 Barreda Lynch, “Entre Quesada”, 75.

42 En general, la expresión de la que se vale Quesada en estos trabajos es, efectivamente, «América». Es interesante notar que es recién en la conferencia ofrecida en Bolivia en 1926 y publicada en *Humanidades* con el título «Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo», cuando Quesada aclara que se refiere a la América latina y no a la anglosajona, destacando de aquella la cultura *indianista*. Es probable que esta aclaración se deba, en efecto, a estas críticas que recibe años antes por parte de los autores de la *Revista*. Por otra parte, es llamativo que aquí Ingenieros, al poner en boca de su alter ego esa cuestión, esté pasando explícitamente por alto algo que efectivamente conoce: el hecho de que el mismo Quesada es consciente del peligro de esa expresión, tal como se plantea en su libro *El nuevo panamericanismo*, que el mismo Ingenieros reseña para la *Revista de Filosofía* en 1916.

la conferencia ofrecida por el mismo Ingenieros en honor a Vasconcelos en México, en octubre de 1922, y que puede leerse como el manifiesto inaugural de la Unión Latinoamericana. Sin entrar en detalle, puede recordarse el tono revolucionario de esa declaración y el llamado al despliegue de un sentido particular para «América».

Y en esto parece reconocerse una de las más notorias diferencias entre la posición que va adoptando la revista y aquellas afirmaciones de Quesada. Porque si es verdad que en los primeros trabajos que Quesada publica en sus páginas es recurrente su referencia al panamericanismo, así como la ausencia de críticas o comentarios tanto de parte de los otros autores de la revista, como de su director, también es cierto que esta situación cambia al poco tiempo. En efecto, a modo de ejemplo podemos recordar la reseña de *El nuevo panamericanismo*, que ofrece la revista en noviembre de 1916, de la pluma de Ingenieros. Allí, si bien se advierten los reparos que el mismo Quesada plantea en aquel libro respecto del rol tutelar que sigue adjudicándose los Estados Unidos, el autor de la reseña no valora en absoluto las implicancias del panamericanismo, limitándose a advertir la complejidad del asunto y reclamar su meditación. Del mismo modo, algo similar ocurre con la reproducción en julio del 17 del Acta del Congreso de Washington de la Unión Intelectual Panamericana, que sólo se reproduce bajo la rúbrica de Quesada, sin ningún comentario.

No obstante, y siguiendo de cerca la lectura que ofrece Oscar Terán, si ya desde finales de 1917 se puede observar en la línea adoptada por Ingenieros una valoración entusiasta de la experiencia soviética, que traerá aparejada la desilusión frente al accionar de los Estados Unidos con el Tratado de Versalles, a comienzos del 19 se hace explícita su distancia y se consideran los riesgos para América Latina.<sup>43</sup> Y todo ello puede observarse, entre otras fuentes, a través de los artículos de Ingenieros en la *Revista de Filosofía*, pero fundamentalmente en el cambio del perfil de la publicación. Y es este nuevo escenario en el que nos encontramos con las lecturas de Spengler.<sup>44</sup>

Quesada, por su parte, también cuestionaba el imperialismo, pero ofrecía una definición que distaba mucho de la de Ingenieros. El imperialismo, antes que una ideología político-económica de alcance internacional, era para él

43 Terán, *José Ingenieros: pensar la nación* (Buenos Aires: Alianza, 1986) 83-88.

44 En un artículo necrológico que le dedica Quesada en la revista *Nosotros*, recuerda, además de las discusiones que tenía con Ingenieros en particular sobre el maximalismo, el hecho de Ingenieros le habría manifestado que esos artículos críticos servían a los fines de difusión de su obra, minimizando absolutamente el tono polémico de los mismos. Quesada, «La vocación de Ingenieros», en *Nosotros* 19, n° 199, (1925): 459.

una concepción de la historia, «es la petrificación cultural», decía.<sup>45</sup> Según esas afirmaciones, «imperialista» es la lógica de la historia continua y progresiva, que desconoce el agotamiento del gran relato moderno y la relativización de los valores culturales. La lógica que, a su juicio, prima en el socialismo. La noción de «imperialismo» cuando aparece en su obra de esos años, figura como modo de adjetivación del socialismo, señalando allí que su principal característica es la voluntad de dominio.<sup>46</sup>

Pero Barreda Lynch hablaba también de la *bondadosa ilusión* de referirse a América del sur como nueva guía de la humanidad. Bondadosa ilusión de la que el mismo director de la revista se había aferrado en el artículo que abre el primer número de 1915 y que explícitamente ahora se considera «enteramente equivocada».<sup>47</sup> Esta América, a su juicio, no puede marcar el inicio de un nuevo ciclo cultural, porque no es más que un «reflejo de la Europa occidental».<sup>48</sup> «Satélite de la cultura europea», decía Orgaz. La opción que se abre hacia el futuro para Latinoamérica, como afirmaba Ingenieros en aquel texto inaugural de la Unión Latinoamericana, se desprende de la constatación del peligro que encierra el capitalismo norteamericano en términos reales, no simbólicos; surge del repaso de una serie de sucesos concretos que señalan la amenaza. La opción se presenta como «autonomía de las naciones» y «justicia social». En efecto, este parece ser uno de los ejes de la diferencia con Ingenieros. Al respecto, recuerda Quesada, en la nota necrológica que publica en *Nosotros* en diciembre de 1925, que Ingenieros habría puesto en entredicho el supuesto de que la civilización se movía de Oriente a Occidente, afirmando, precisamente, el estado crítico en que se encontraba América Latina por el avance de los Estados Unidos en busca de petróleo. Quesada no explicita allí si habría respondido a esa objeción, pero hace suponer el desacuerdo con la mirada de Ingenieros, tal como puede inferirse de las afirmaciones que fuimos recorriendo aquí. En ese mismo texto recuerda, de paso, que Ingenieros le habría consultado acerca las razones que tenía para afirmar la centralidad de América y aprovecha para detallar con cuidado su respuesta, muy en la línea de la conferencia del 26: la experiencia precolombina hacía pensable un fondo

45 Quesada, *La teoría sociológica*, 47.

46 Esto alcanzaba en su diagnóstico tanto al socialismo prusiano, que valoraba Spengler —y aquí Quesada marca sus diferencias—, cuanto al bolchevismo ruso. Ambos son para él expresiones de la decadencia. Cfr. Quesada, *La teoría sociológica*, 47 y 405.

47 Afirmaba entonces Ingenieros: «Hay también una raza en formación, distinta de ella, en esta América: su más robusto núcleo cultural es la Argentina. Cuando haya perfilado su personalidad ¿por qué no dará algún 'sentido nuevo' al pensamiento humano?». José Ingenieros, «Para una filosofía argentina», en *Revista de Filosofía* 1, (1915) 1.

48 Barreda, «Entre Quesada», 75.



religioso y colectivista que simplemente se había adormecido durante cinco siglos para volver a resurgir en un futuro próximo.

Con Bergel, podemos reconocer en Quesada un esfuerzo sostenido por erigirse en promotor de la sociología como novedad científica que le permitiría convertirse en autoridad, reubicándose ante las transformaciones que sufría el campo intelectual y la necesidad de reposicionarse respecto de esa elite a la que en el fondo pertenecía. Del mismo modo, ello permitiría sugerir y explicar cierta proximidad de este autor con las filas del reformismo universitario, ese que buscaba afirmar su identidad a partir de su autorrepresentación como «nueva generación» y que miraba con buenos ojos esas novedades. E incluso, afirmar que allí la recepción de Spengler parece ser «un nudo crucial en esa relación de empatía establecida con algunos núcleos de la nueva generación». Desde este punto de vista quizás podríamos concluir que el discurso que revisamos a partir de la *Revista de Filosofía* ocupa aquí el lugar de lo superado. Sin embargo, es difícil, y sobre todo simplificador, sostener esa hipótesis mucho tiempo.<sup>49</sup>

Y volvemos a lo que planteábamos en un comienzo, el reconocimiento del contexto en que se inscriben las obras y los conceptos ayuda a descubrir diferencias. En sintonía con lo que plantea Terán sobre el Quesada del 900, quizá pueda verse también, en los textos que recogimos y que se cuestionan desde la línea editorial de la *Revista*, un Quesada protector del orden.<sup>50</sup> Y ello es bastante explícito en sus críticas al socialismo, tan recurrentes en sus artículos. La invocación a América, no aparece de la mano de un énfasis o voluntad revolucionaria, como sí puede postularse con otros autores de la época y se valora a menudo como signo del americanismo de los veinte, sino como un modo de redireccionar la historia. La nueva dirección, necesaria, sin duda, como producto de un diagnóstico crítico respecto de Occidente y la sociedad capitalista, reside casi exclusivamente en América, mientras para

49 Sin duda que parte de los autores de la revista, y varios de los mencionados aquí, puede ser señalados como expresión de un modelo teórico, sino superado, sí en vías de ser abandonado. Sin embargo, en otros casos, entre los que se cuentan autores frecuentes y cercanos a Ingenieros, así como el mismo Ingenieros y Aníbal Ponce, se puede reconocer una postura conciente de las opciones teóricas y filosóficas que se asoman en ese tiempo, pero fundamentalmente, de las implicancias políticas de muchas de ellas. De cara a esas novedades, parecen preferir mantener vigentes algunos presupuestos afines al positivismo, reconociendo allí aportes para la elaboración de una opción teórica y política ante aquellas novedades.

50 El trabajo de Terán no considera la época en que Quesada se ocupa de Spengler y por lo tanto somos cuidadosos al momento de extender esa lectura. Lo que resulta interesante aquí es que, si su interés por la sociología pudo despertar cierta suspicacia a los intelectuales del 80 que, como relata Terán a propósito de Cané o Groussac, entre otros, señalaban el carácter pseudo-científico de este nuevo saber, la sociología por la que terminará abogando estaba en las antípodas de esas pretensiones y podría incluso comulgar, arriesgo, con algunos de los motivos que preocupaban a los hombres de aquel fin de siglo. Cfr. Terán, *Vida intelectual*, 276-278.

otros es fácil encontrarla en la Rusia de esos años, a quien no cuesta mucho erigir en guía de la *humanidad nueva*.<sup>51</sup>

En ese sentido, aquello que Quesada revisaba al dictar sus cursos e incluir el pensamiento de Marx, y que señalaba Oscar Terán, vuelve a aparecer. Si el problema que señalaba el marxismo era real y se volvía importante atender a la *cuestión social*, no eran admisibles sus conclusiones porque atacaban la libertad, la propiedad y la competencia.<sup>52</sup> Ahora, era verdad que había una crisis, pero nada de eso suponía revisar los fundamentos y las causas materiales sobre los cuales ésta se asentaba y que podían explicarla. Se imponía, en cambio, transformar las coordenadas de comprensión de la historia, para reconocer y acompañar el surgimiento de una nueva cultura que diera curso a un nuevo despliegue. Y esto, creemos, es lo que motiva centralmente a Quesada, diferenciándolo de los autores que se reúnen en torno a la *Revista*.

Las diferencias entre la *Revista de Filosofía* y los planteos de Quesada pueden comprenderse en diferentes niveles, aunque la *Revista*, por el perfil de su línea editorial, atiende más a la dimensión teórica o epistemológica. Hemos visto, de paso, cuán importante era para Quesada hablar en términos de Sociología. Pero en cualquier caso, la mirada se reúne evidenciando el enfrentamiento de dos lógicas diversas, con consecuencias que se reconocen tanto en el planteo epistemológico, como filosófico y político. Es por eso que resulta efectivo pensarlo en términos conceptuales o de lógicas, recorriendo los distintos niveles de análisis y su articulación permanente, en los que la tensión aparece con frecuencia. Y, cuando llegamos a la pregunta por el americanismo, advertimos que se está pensando a América desde los supuestos desplegados en cada uno de esos frentes y desde la lógica que logra su articulación. Particularizar o no a América como cultura, desprenderla de una historia universal, es tanto una opción epistemológica que restringe la consideración de ciertos aspectos y el uso de algunos métodos, como una opción histórico-filosófica que precisa ensayar una definición de la historia y sus movimientos, del mismo modo que es una posición política que se pregunta cuán necesaria es la condición actual y cuán viable es intervenir en ella. Tres niveles que, si

51 El trabajo de Orzábal Quintana, “¿Quién salvará los ideales americanos?”, publicado en julio de 1920, es uno de los ejemplos de la *Revista* en este sentido.

52 Cfr. Terán, *Vida intelectual*, 267.

no se implican necesariamente en cualquier esquema de pensamiento, si lo hacen aquí, imprimiendo su marca propia.<sup>53</sup>

Y ante esto surge la pregunta: en qué medida no resuena con la lectura de Quesada y a la luz de los debates que genera, nuevamente, todo un arsenal teórico que en el 900 se ponía al servicio del «espíritu de nacionalidad», que se invocaba para combatir la doble amenaza del peligro yankee y del avance del comunismo. ¿Hasta qué punto no estamos ante un tipo de americanismo, o de la exaltación del valor de América, que, tanto por razones teóricas, cuanto políticas, sea difícil de combinar con las líneas que en ese momento se identifican como expresiones «de izquierda»? ¿En qué medida no puede verse allí más preocupación por articular el discurso con algunas transformaciones sociales a los fines de lograr la convivencia pacífica en sociedades con amenazas de conflictos sociales y con importantes transformaciones políticas, que por atender a los problemas de fondo que acarrecaba el sistema capitalista y colonialista, y que podía advertirse si se reconocía la particularidad de América en tanto región sometida por el avance del modelo de explotación capitalista encarnado en los Estados Unidos, antes que como expresión de otra cosa, una cultura o alma, radicalmente diferente?<sup>54</sup> O, más brevemente, preguntarnos si el americanismo o la valoración de América, definido en el marco de esta nueva racionalidad, que usualmente se reconoce como «relativismo cultural» o «culturalismo», no presenta evidentes diferencias con el americanismo de aquellos que se dicen antiimperialistas, inscribiendo a América en un proceso de más larga data y extensión, que tiene como horizonte la lucha contra el capitalismo en pos de la igualdad social, como rezaba el discurso de Ingenieros por la unión latinoamericana.<sup>55</sup>

Si resulta imposible definir el americanismo de los 20, ello se debe a que solo estamos en condiciones de reconocer diferencias conceptuales básicas, que sirven de piso para disputar tanto el protagonismo de una u otra región,

53 Insisto para precisar el tipo de lectura que me interesa hacer: no se trata de plantear un dilema, a todas luces falso, entre una historia continua, progresiva y revolucionaria, y una discontinua, que lleva necesariamente al apoyo sostenido de un orden, relativo pero absoluto para pensar el presente. Hacerlo supondría muchas simplificaciones y agrupamientos que no son el resultado de otra cosa más que del interés totalizante del historiador. Se trata, en cambio, de advertir, mediante una mirada más enfocada, los distintos elementos que confluyen en las definiciones y debates.

54 Esto queda bastante más claro cuando Bergel reconoce, en su texto sobre la *Revista de Oriente* que, pese a la proximidad de los planteos con lo que formulan los editores de aquella, Quesada seguirá defendiendo el viejo leitmotiv, según el cual el despertar de los pueblos no occidentales debía darse por evolución, antes que por revolución. Cfr. Bergel, "Un caso de orientalismo invertido: la *Revista de Oriente* (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental", en *Prismas*, n° 10, (2006): 108.

55 El mismo Quesada, en esa necrológica que mencionamos, recuerda cuál era el tema sobre el que más discutían con Ingenieros: el maximalismo y el fenómeno ruso.

como las opciones políticas que se despliegan a nivel nacional, regional e internacional. En este sentido, si no es para nada novedoso afirmar que Spengler constituya una voz crítica del socialismo europeo, con fuertes compromisos con posiciones conservadoras, si puede ser más problemático preguntarnos ¿cómo recorreremos, tomando la figura de Bergel, la curva que marca Quesada y que va desde el «modernismo reaccionario» alemán al «antiimperialismo americanista»? La cuestión aquí parece ser qué entendemos por «antiimperialismo americanista», porque a la luz de Quesada y estos debates en la *Revista* se multiplican los sentidos.

## Bibliografía

- Barreda Lynch, Julio. “Entre Quesada y Spengler”. *Revista de Filosofía* 17, (1923): 68-75.
- Bergel, Martín. “Un caso de orientalismo invertido: la *Revista de Oriente* (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental”. *Prismas*, n° 10 (2006): 99-117.
- Bergel, Martín. *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Buenos Aires: UNQ, 2015.
- Bergel, Martín. “Ernesto Quesada o la ciencia como vocación”. *Políticas de la Memoria*, n° 8/9, (2008/2009): 183-190.
- Bergel, Martín. “América Latina pero desde abajo. Prácticas y representaciones intelectuales de un ciclo histórico latinoamericanista 1898- 1936”. *Cuadernos de Historia*, n° 36 (2012): 7-36.
- Buchbinder, Pablo. *Los Quesada. Letras, ciencia y política en la Argentina, 1850-1935*. Buenos Aires: Edhasa, 2012.
- Cáceres, Hugo. “Jules Sageret. La revolución filosófica y la ciencia”. *Revista de Filosofía* 22, (1925): 134-135.
- Carreras, Sandra. “Spengler, Quesada y yo...”. En *Sin fronteras: encuentros de mujeres y hombres, entre América Latina y Europa (siglos XIX y XX)*, Scarzarella, Eugenia, et al. Frankfurt-Madrid: Verveurt-Iberoamericana, 2008.
- Colmo, Alberto. “La política negativa y la sugestión histórica”. *Revista de Filosofía* (1925): 171-172.

- Duve, Thomas. “El contexto alemán del pensamiento de Ernesto Quesada”. *Revista de Historia del derecho*, n° 30 (2002): 175-199.
- Einstein, A. “La ciencia y el pacifismo”. *Revista de Filosofía* 15, (1922): 316-317.
- Hurtado de Mendoza, Diego. “Las teorías de la relatividad y la filosofía en la Argentina (1915-1925)”. En: *La ciencia en la Argentina de entre siglos. Textos, Contextos e instituciones*, compilado por Marcelo Monserrat. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Ingenieros, José. “Para una filosofía argentina”. *Revista de Filosofía* 1, (1915): 1-6.
- Ingenieros, José. “Por la Unión Latinoamericana”. *Revista de Filosofía* 16, (1922): 438-449.
- Mailhe, Alejandra. “Academicismo y liderazgo continental”. *Revista de filosofía y teoría política*, n° 49 (2018).
- Martín, Gaspar. “A Einstein desde la Biología”. *Revista de Filosofía* 17-19, (1923, 1924): 217-224.
- Mercante, Victor. “Educación y relatividad”. *Revista de Filosofía* 17, (1923): 21-26.
- Orgaz, Raúl. “Sobre las doctrinas de Spengler”. *Revista de Filosofía* 21, (1925): 388-395.
- Ortega y Gasset, José. “Proemio”. En: *La decadencia de Occidente*, Oswald Spengler, tomo I. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- Palcos, Alberto. “La psicología, las ciencias sociales y el derecho”. *Revista de Filosofía* 18, (1924): 411-423.
- Pita, Alexandra. *La unión latinoamericana y el Boletín Renovación*. México: El Colegio de México. Universidad de Colima, 2009.
- Pita, Alexandra, et al. “Revistas y redes intelectuales. Ejercicios de lectura”. *Revista de Historia de América*, n° 157 (2019): 243-270.
- Quesada, Ernesto. *La teoría sociológica spengleriana*. Buenos Aires: Imprenta Coni, 1921.
- Quesada, Ernesto. “El alma cultural. Lo apolíneo, mágico y fáustico”. *Revista de Filosofía* 14, (1921): 328-350.

- Quesada, Ernesto. "Sobre la sociología spengleriana". *Revista de Filosofía* 17, (1923): 199-204.
- Quesada, Ernesto. "La faz definitiva de la sociología de Spengler". *Revista de Filosofía* 18, (1923): 339-369.
- Quesada, Ernesto. "La evolución sociológica del derecho". *Revista de Filosofía* 19, (1924): 54-74.
- Quesada, Ernesto. "La vocación de Ingenieros". *Nosotros* 19, n° 199 (1925): 437-459.
- Quesada, Ernesto. "Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo". *Humanidades*, n° 12 (1926): 9-47.
- Requena, P., Grisendi, E. "Dos eventos de recepción densos en la Universidad de Córdoba: los homenajes a Oswald Spengler (1924) y Henri Bergson (1936)". En: *Facultades de la UNC. 1854 – 2011. Saberes, procesos políticos e institucionales*, compilado por: M. Gordillo y L. Valdermarca, 55-69. Parte II. Córdoba: UNC, 2013.
- Rossi, Luis. "Los proyectos intelectuales de José Ingenieros desde 1915 a 1925". *Revista de Filosofía. Cultura, ciencia, educación*, (1999): 13-62
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- Terán, Oscar. *José Ingenieros: pensar la nación*. Buenos Aires: Alianza, 1986
- Terán, Oscar. *Vida Intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Zhitlovsky, J. "La teoría de la relatividad de Einstein". *Revista de Filosofía* 19, (1924): 87-115, 236-282, 415-456.